呂氏春秋政治思想論

黃大受著

中華民國三十六年七月十八日瀋陽初版（一——二〇〇〇）

東方文化社叢刊第一册

呂氏春秋政治思想論

定價流通券　元

印刷地點外另加郵運費

著作者　黃大受

發行人　梅汝璇

印刷所　正氣出版社

發行所　東方文化社

經售處

上海世界書局及分局

全國各大書店

太原街拔提書店

瀋陽北一馬路泓[illegible]書店

呂氏春秋政治思想論目錄

寫在册前的幾句話

中國從古到今，曾經出過不少的思想家，他們有的是獨出心裁，有的是師承有自，或者是獨創學說，或者是發揚重新。我們身處後代的人，對於燦然大備祖國的政治思想，自有研究必要的責任，何況研究政治思想，還是一件很有興趣的事呢。

中國人對於政治思想，作具體而有系統研究的，還是民國以來的事。因爲歐美政治學說傳入中土，大家便以之和中國古代的思想，作比較的研究，到外國留學的學生，也在中國古代人的思想，找取博士碩士論文的材料，於是各家的種々思想，也接二連三的被人研究，而且作史的研究，也有不少的人。其中卓然成家的，如我師蕭公權先生，他有兩部大著，中國政治思想史料彙編，（約百萬言）這部書因民卅年香港淪陷而未出版，另一部是最近出版的部定大學用書中國政治思想史（約四十萬言）其次如楊幼炯的中國政治思想史，也可供參考，胡適先生的中國古代哲學史，馮友蘭先生的中國哲學史，也談到政治思想史。

談先秦的，則有梁啓超先生的先秦中國政治思想史，其餘都是短篇論文，只可供給參考的資料。

筆者對政治問題感覺到興趣，自然也喜歡研究政治思想，所以想把政治思想的書籍，作一個史的敍述，使讀者們能有較詳盡的資料可供研究。

政治思想的開始，只能斷自周秦，周秦以前則和社會思想相混。可是在周秦，諸子百家思想風起

·其中十分之八九，都被人研究過，所以筆者研究的對象，專門注意沒有被人或很少有人研究過的思想。

雜家的呂氏春秋，是很少有人研究，筆者所以大地對牠作一個分析，因爲學識淺陋，自然不容易有很好的內容，但能有拋磚引玉，引起好的研究結果出現，這就是筆者的希望了。

筆者現正搜集各方面對於政治思想的著作，從古代直到現在，加以綜合的編輯，打算先編成一部中國政治思想史綜編，以求各代人研究的結果，都集在一起，不過在目前狀況之下，眞毫無把握，不知在什麼時候才可完成。

本書承蕭公權先生以「呂氏春秋政治思想一文代序」，以供對照，復承中國學典館館長楊家駱教授做序，深爲感激。又蒙飛鵬兄在本書出版方面，幫忙極多，一併在此致謝。

卅六年三月八日於瀋陽

呂氏春秋政治思想論序

楊家駱

呂氏春秋是現存子部雜家類最早的一部書。想斷定呂氏春秋的價值，必先明雜家的本質，及雜家在子部中的位置。但這些問題，從七略到四庫總目，始終不能給我們一個很明確的概念。

七略的諸子略中，分爲九流十家。所謂九流，我們可習就其中心思想，以現代術語爲之下一明確的定義；然後將再從七略到四庫總目，對於子部書界說消失的原因尋出。這樣對雜家書的本質，及雜家書在子部書中的位置，可獲確定；即呂氏春秋的價值，亦可顯現出來。

九流加用現代術語爲之下一明確的定義，可簡述如下：

1 儒家　禮治學派：——以爲社會秩序，建築在有階級有規範的行爲上；

2 墨家　利他學派：——以爲社會秩序，建築在博愛的精神與勤勞的工作上；

3 道家　自然學派：——以爲社會有其自然秩序，無須加以人爲的權力來支配他；

4 法家　法治學派：——以爲社會秩序，建築在人爲的契約上；

5 農家　重農學派：——其時經濟發展，尚在農業社會時代，以爲人人直接從事農業勞動，易言之，即人人皆爲直接生產者，社會秩序自然會建立起來；

6 陰陽家　機械學派：——以爲宇宙的一切，無非由幾種基本的物質與能力交相乘除而演變出的形式，於是假定出那交相乘除的物質，能力與演變方式，使能先知，以求趨避之法；

7 縱橫家 詭辯學派：——這般人從現實的黑暗面，把社會看作一個爾詐我虞的場所，祇要有權謀的本領，一切都會成功的；

8 名家 形式邏輯學派：——他們想以唯理的方法論，作爲解釋一切的基礎；

9 雜家 綜合學派：——認爲上列八家，各有其局部或一時的功能，應根據廣博的知識，採其所長，或因時制宜的來應用他。

上述爲子部書之原始的中心性質。但發展到後來，便演變成下列的情形：

1 由於對所信任之思想的闡述，變爲教條的訂立與事例的羅列：——尤其是後代的儒家，初則局於注疏的纂輯及禮儀的研訂，繼則列舉或說明些行爲規範而已。

2 由思想的實踐，變成實踐的技術：——如法家思想的書，與法律技術的書，合爲一類；農家思想的書，與農業技術的書，合爲一類；因此其他技術性的書，皆可入於子部。

3 由思想的接近，變成宗教的假借：——如後代道教借重道家思想著作爲經典，於是道教宗教性的著作，與道家思想性的著作 合成一類；因此其他宗教的書，皆可入於子部了。

4 誤將假設作爲肯定，復由肯定變爲迷信：——如陰陽家之淪爲術數類所包括的各項先知與趨避之法。

5 由思想的綜合，變爲無類可歸各書的避難所：——墨家，名家，縱橫家及其後由歐來華教士著作之非屬科學與技術者，因其數量不多，或有意貶低其地位，於是統納之於雜家中；一切非關思想之綜合性質的書，或那些古目錄學家認爲無類可屬的書，如類書，譜錄和雜家，除雜學之

屬以外各屬的書，無一不可入於子部了。

6 由思想的借證變成紀事的小說：——古代哲學家每征因爲寫作純粹推理文字的困難，同時想加耳其理論的確實性，於是不得不以第三人稱的方式，引史實與故事來作借證；且不惜擴大或造作史實與故事；於是非以證明思想的小說，也闖入子部之中了。

子部書應有的範圍既然都變成「龍蛇之蒞」，那以「雜」爲名的「雜家」，也就更不成其爲「家」了。所以我們必先發清了子部書的滿天雲霧；然後子部書的本質可明；雜家的本質亦可明。而欲確認雜家之眞面目，則應自研讀雜家現存第一部著作呂氏春秋始。同時我們亦應知道，雜家雖是綜合學，但綜合並非拉雜之意，他仍有其「成一家之言」之集納的尺度。如呂氏春秋，四庫提要謂其「大抵指儒家言，」可謂卓識。其重綜合 從原書「十里之間，耳不能聞；帷牆之外，目不能見；三畝之間，心不能知，而欲東至開梧，南撫多䴢，西服壽靡，北懷儋耳，何以得哉」？數語可見。今原書除儒家言外，亦存道墨名法兵農諸家之言，現在諸家之書，或多不傳，或傳而非眞，經呂氏春秋以一尺度爲公平之去取後，不惟此一綜合學派之本旨可見，即被取的諸學說亦賴之以存。這些都是呂氏春秋的眞價值，也就是雜家書可重之處。

現存雜家書第二部重要著作爲淮南子，他是以道家爲中心思想的綜合性著作。雜家書有一特徵，即爲「集體創作」。如呂氏春秋及淮南子，皆由其賓客共同論述而成。

黃大受先生很能認清治學必「由博返約」的第一條件，雜家即由博返約而成者。所以黃先生對中國學典組之世界學典的工作，極表同情。他還本呂氏春秋政治思想論，是他所作呂氏春秋思想論的一

部分，實爲研究中國綜合學派的一部很好的參考書。現在呂氏春秋政治思想論將在東北瀋陽出版，黃先生來信要我作一篇序文，我很希望他這部書能引起中國學者研究綜合學派的興趣；在呂氏春秋的時代，其所能綜合者固然祇能限於先秦諸子，而在今日我們所要綜合者，却是二十世紀所知的古今中外的一切思想，這就是我們正在從事的世界學典的工作，因此我對於黃先生這部著作，非常感到興趣，於是不惜將平素對子部書的見解，尤其是對雜家書的見解，寫出以答謝黃先生的好意，並以之貢獻於黃先生這書的讀者之前！

楊家駱民國卅六年一月七日寫於上海世界學院中國學典館

呂氏春秋政治思想概述

蕭公權

兩京之黃老由治世而返於爲我，秦漢之雜家則由樂觀，而趨於悲觀。呂氏春秋開其端，淮南鴻烈承其流，王充論衡極其變。呂書之作雖在始皇混一以前，然其影響及於漢代，實爲秦漢交接時代之主要之政治思想。

呂不韋，陽翟大賈人，事莊襄王爲丞相，封文信侯。始皇立，尊爲相國，號稱「仲父。」十年以嫪毐事牽連免相，十二年徙蜀自殺。不韋招致賓客著書行世之目的，古今有不同之數說。史記謂當其相始皇時，「魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士喜賓客以相傾。呂不韋以秦之彊，羞不如，亦招致士厚遇之，至食客三千。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽六論十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。」宋高似孫謂「始皇不好士。不韋則徠英茂，聚畯豪。簪履充庭，至以千計。始皇甚惡書也。不韋乃極簡冊，攻鉛槧，采精錄異，成一家言。吁，不韋何爲若此者也。不亦異乎！春秋之言曰，十里之間，耳不能聞，帷墻之外，目不能見，三畝之間，心不能知，而欲東至開悟，南撫多䳃，西服壽靡，北懷儋耳，何以得哉，此所以譏始皇也。」近人錢穆君曰：「余疑此乃呂家賓客借此書以收攬衆譽，買天下之人心，儼以一家春秋托新王之法而歸諸呂氏，如昔日晉之魏，齊之田，爲之賓客舍人者，未嘗不有取秦而代之意。即觀其維秦八年之稱，已顯無始皇地位。當時秦廷與不韋之間必有猜防衝突

之情，而爲史籍所未詳者。始皇卒先發因以牽連及於嫪毐之事。一說之中，此似最能發明呂氏之動機。而商君譏斥始皇之說亦可相輔並行。蓋呂氏既欲代秦自帝，則勢必攻擊秦之傳統政策而別樹立國之道。故不啻相察於二周已亡之後，絕不認秦爲正統。乃謂「周室既滅，而天子已絕」。「以兵相殘，不得休息」。又謂「當今之世濁甚矣。黔首之苦不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏。世主恣行，與民相離。」是呂書不徒致譏於始皇，暨儕秦於六國之列，並孝公以來所行富強兼併，任法尚功之政，而根本否認之也。

吾人既知呂氏春秋爲反秦之書，則其重己貴民道儒兼用之政治思想，乃針對商韓而發，毫不足異。十二紀中持論每陰抑法家。先秦諸子，如孔墨老莊列管田子華等均在稱引之列，而未嘗一及申商韓非。序意篇作紀後，而十二紀又依四時而編次，略符「春秋」之「號」，則此殆爲全書之主體，近乎後世所謂「內篇」。八覽六論中，雖間舉申商之言行。然其立言之大旨固與十二紀前後相合。一切慘刻督責之術，在所不取。故呂書之政治意義爲立新王以反秦，其思想之內容，則爲申古學以排新法。

呂書中之政治思想以先秦爲我之人生觀爲基礎。楊子不肯損一毫而利天下。呂氏承其意發爲貴生之論曰：「倕至巧也。人不愛倕之指而愛己指。有之利故也。人不愛崑山之玉，江漢之珠，而愛己之蒼璧小璣。有之利故也。今吾之生爲我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子不足以比焉。論其輕重，富有天下不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。」是以「聖人深慮天下，莫貴於生。」雖然，貴生者非僅保存生命之謂。貴生篇引「子華子曰，全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者全生之謂。所謂全生者六欲皆得其宜也。所謂虧生者六欲分得其宜也。」所謂死者無有

所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也。」「故曰，迫生不若死。奚以知其然也。耳聞所惡，不若無聞。目見所惡，不若無見。故雷則揜耳，電則揜目，此其比也。」

全生爲生活最高理想。亦爲政治最後目的。故呂氏謂「始生之者天也，養成之者人也。能養天之所生而勿攖，之謂天子。天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。」列子引楊朱之言，謂人人不利天下則天下治。呂氏不主其說，而認政治組織爲個人美善生活之必要條件。蓋太古之中國與四方之夷狄，皆嘗無君。既獨文化低陋，生活亦極困苦。其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯。有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也，爲一國長慮，莫如置君也」。「君道立，則利出於羣，而人備可完矣」。吾人嘗謂法家思想之特點，在以君長爲政治之本體。呂氏雖重視君長之功能，然始終否認其爲國家之目的，不憚再三宣示陳明。故曰：「天下非一人之天下也，天下之天下也」。又曰：「置君非以阿君也。置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也。」德衰世亂，然後天子利天下，國君利國，官長利官。此國所以遞興遞廢也。」

呂氏既反對法家而同情儒家之觀點，則勢必接收孟荀順民心，誅暴君之主張。易詞言之，即放棄戰國末年，趨於完成之君主專制理論，而重申古代君治民本之學說。此雖不出創造，其歷史上之意義則頗堪注目。蓋漢初黃老家大明清靜之治術，賈誼等亦闡述仁義道德，以矯始皇任刑之失。而呂氏及其賓客在始皇混一之先，已對申韓學術及秦斯政治作正面之攻擊，實不啻「過秦」思想之陳涉。雖事敗身死，其發難之功，誠不可沒也。

呂氏反對專制，立論至爲透闢，漢人中尠足與之相擬者。其所鼓吹湯武弔民伐罪之義，吾人早熟能詳，故無待論。其最大之貢獻，似在建議種種方法以限制君主，使其不得自恣。書中所言順民節欲無爲諸端，尤屬重要。順民篇曰：「先王先順民心，故功名成。」順民之根本在以愛民之心，行利民之政。然人君欲知民間疾苦，國家利病，當以廣聽直言爲要務。厲王監謗，召公非之。「國語」則敗，故卒不免於流放。「亡國之主必自驕，必自智，必輕物。自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備。無備召禍，專獨位危，簡士壅塞」。抑人主不當自智，亦不當自恣。呂氏引「黃帝言曰，聲禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重」。「世之人，主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視」，然不能守皇帝之誡，節欲養性，則「欲之何益」。三術若行，人主於精神上及物質上均受限制，不復能任意孤行，如二世所謂「肆志廣欲」，李斯所謂專以天下自適。呂氏尚以此爲未足，又利用申韓君上無爲之說，欲於政權之行使上加以限制，審分覽中八篇之五皆發揮此意。如謂「得道者必靜，靜者無知，知乃無知。可以言君道也」。又謂「君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。當與得不在於君而在於臣」。蓋一人之「耳目心智，其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺，以淺學博居天下安殊俗，治萬民，其說固不行」。且「人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則愚拙者請矣，巧智者詔矣，詔多則請者愈多矣。請者愈多，且無不請也。主雖巧智，未無不知也。以未無不知，應無不請，其道固窮。爲人主而數窮於其下，將何以君人乎。窮而不知其窮，其患又將反以自多。是之謂重塞之主，無存國矣」。故君人之道在委政以「託於賢」。「正名審分以治吏，無爲成身而天下自治矣」。按君上無爲，乃申不害言術要義之一；其作用在防臣下之姦而督其功，以保障專制之君主權位。呂書之用意，與此相

異。吾人以無爲與順民納諫諸事合觀，即知其隱寓提倡「虛君制度」之意，與李斯所謂獨行恣睢之心著精神，更相反背」。

呂氏不僅反對秦之專制政體，亦且反對其治術。其最顯著者爲重申德治之理想，以矯正商鞅峻刑黷武之失。「昔上世之亡主，以罪爲在人，故日殺僇而不止，以至於亡而不悟。」「五帝先道而後德，故德莫盛焉。三王先教而後殺，故事莫功焉。五伯先事而後兵，故兵莫彊焉。當今之世，巧謀並行，詐術遞用，攻戰不休，亡國辱主愈衆，所事者末也」。賈誼過秦論態度之嚴厲，殆亦無以逾此。賈生不滿「於秦俗日敗」，家族倫理崩壞之事實。呂氏殆亦有同感。故書中頗致意於忠孝之教，甚至認孝爲政事之本，與商韓大異其趣。至其主張封建，更與李斯之論相反。呂謂「古之王者擇天下之中而立國」。「天子之地方千里以爲國，所以極治任也。衆封建，非以私賢也。所以便勢全威，所以博義。義博利博則無敵。無敵者安」。故觀於上世，其封建衆者，其福長，其名彰。神農七十世有天下，與天下同之也」。其言與始皇博士淳于越如出一轍。自李斯視之，恐當責「以古非今」之罪矣。

然呂氏書中有一端非爲秦發，而旋爲始皇所採用者，則五德終始之說是也。史記始皇本紀及封禪書謂秦自以得水德而王，且以文公獲黑龍爲其徵應。此實與呂氏應同異之言相合，而或即本之呂氏，呂氏以黃帝禹湯文王，分當土木金火四德，而以大螾大螻，草木秋冬不殺，金刃見水，赤烏銜丹書各爲其應。然呂氏不以秦當水德，但謂代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水」。推原其意，殆猶序意之稱「維秦八年」。乃不韋身死，賓客星散，二十年後，反爲始皇所利用以作其政權之理論根據，此則非著書者所及料矣。

呂氏五德終始，實襲自鄒衍，其治亂天遇之論，則略似孟子言天命。呂氏以爲禍福由人召，成敗則每出偶然。「凡治亂存亡，安危彊弱，必有其遇，然後可成。各一則不設。故桀紂雖不肖，其亡，遇湯武也。遇湯武，天也，非桀紂之不肖也。湯武雖賢，其王，遇桀紂也。遇桀紂，天也，非湯武之賢也。若桀紂不遇湯武，未必亡也。桀紂不亡，雖不肖，辱未至於此。若使湯武不遇桀紂，未必王也。湯武不王，雖賢，顯未至於此」。「譬之若良農辨土地之宜，謹耕耨之事，未必收也。然而收者必此人也。始在於遇時雨。遇時雨，天也，非良農所能爲也」。如呂氏之言，則人定不能勝天，君子盡其在我。所謂「是法天地」，「爲民父母」者，不過教人行道，以俟可然之治，非以成功爲必然之事，孟子謂成功在天，求治者「彊爲善而已。」與呂氏大旨相符。然孟子深信天下一治一亂，五百年必有王者興，故切盼新王，頗爲樂觀。呂氏則傾向於視政治之興衰爲機緣之偶合。雖猶堅持居易俟命之態度，而實已不逮孟子之樂觀。王充承之，更進一步，遂成極度悲觀之治亂論，人多譏於論衡之爲「異書」，不知其亦非絕無師承，盡由心創也。

抑吾人嘗注意，呂氏書深受道家之影響，其所含消極之成分尙不只此，貴生重己全書之宗旨，擴充引伸之，則逃世爲我之人生觀，乃不容避免之結論。貴生篇稱堯以天下讓於子州支父，越人强迎王子搜以爲君，魯君致幣於顏闔。此三人者皆不願以外物害生，辭謝逃隱而不肯受。「故曰道之眞以持身，其餘緒以爲國家，其土苴以爲天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也」。非所以完身養生之道也」。其意正承莊子神龜曳尾之寓言，與漢初用世之黃老大異其趣。此則猶存先秦爲我思想之原來面目，爲呂氏祖述古學之又一例證也。

第一章　先秦政治思想述略

一、先秦政治思想之特質及晚周獨盛之原因

中國學術思想，當春秋戰國之世，已蓬勃澎湃，達於最高峯，因儒道墨法農家各派有價值之思想，而為中國學術思想奠下基石，自秦統一中國，思想漸趨穩定，爾後學者，不過加以整理闡揚而已，實際甚少新發明；而現代孫中山先生思想之頂點，亦承認為繼承「堯舜禹湯文武周公孔子之道統」，故先秦政治思想之特質，實可代表中國之政治思想也。

先秦政治思想之特質固甚繁夥，然簡括之，不出以次諸點，茲申論之。

1　知識心理倫理政治合一之政治哲學　儒家大學首章所謂「格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下」是也。所謂格物致知，即屬於知識範圍，誠意正心，即屬於心理範圍，治國平天下，即屬於政治範圍。其程序自內而外，由小而大。更簡言之，格物致知誠意修身正心，係講自修之道理，齊家治國平天下，係講治人之道理。修身以上，全屬為己，齊家以次，全屬為羣。全部理論，乃由己至羣，亦即由獨善其身，以迄兼善天下。

2　自然法之思想　中國自然法之思想，實脫胎於上古之天治主義。所謂天治主義，即古代知識未開，萬事萬象，皆歸結乎神，稱最高之神為上帝，認之為「有知之人格」，監臨下方，指揮人類一切活動，自然法之思想與天治主義不同之處，即認宇宙間有自然之理法存在，斯種理法，乃屬天命，人類須遵循之。自然法之思想表現於先秦諸子者，如孔子云，「天垂象，聖人則之」。老子云，「人法

地，地法天，天法道，道法自然。」墨子云。「立天地以爲儀式」。是均取宇宙之自然法則，以作人類行爲之標準。諸子淵源雖同，惟應用則略異。

3　民本思想　原天之觀念與家族觀念相結合，在政治上乃生所謂「天子」，天子居於王與民之間，代表天而執行天意，故有「天人共代之」之說。且天子與人民非對立之階級，由召誥「皇皇上帝，改厥元子。」一語，可證人人均可爲天子，蓋元子即天子。元子既可改，則代之者必爲衆人。天旣可改厥元子，當然有意志與更改之標準，其表現則假託於民意，如書經云：「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏」。逸書：「天視自我民視，天聽自我民聽」。故泰誓逸文云：「民之所欲，天必從之」。因民意等于天意，故掌天下政治之天子，不得不以民意爲依歸，或以民意爲根本。惟中國之民本思想，並不直謂人民有何自然權利非重視不可，而爲假託民意爲天意，天子應以民爲本，「順帝之則」，故天子尊重民意，即尊重天意，視人民之好惡，即天之好惡。

4　社會主義思想　中國自有文化以還，從未嘗認國家爲人類之最高之團體，各家政治理論，恒以全人類爲對象，以平天下爲鵠的，國家不過與家族同爲組成「天下」之一階段，天下而欲使之「平」，亦即社會主之最高理想，孔子云：「不患寡，而患不均，……蓋均無貧，」管子云：「貧富無度則失，甚富不可使，甚貧不可恥」。均爲注重貧富平均之言論。管子且有社會主義之行動，此外墨子，孟子，荀子，商鞅，韓非，以及許行白圭諸人，彼等政治主張，均含有社會主義之色彩，不過所提出之方策，各有不同而已。

5　大同主義思想　大同主義與社會主義不盡同，社會主義，偏重於經濟方面。大同主義，則範

圍較廣，不僅在經濟方面注重分配平均，同時在政治方面要求平等，且政治之選用，須於誠信親愛互助之原則下，求普遍和諧之實現。即所謂：「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，使壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。」在社會方面，注重人人有職位有歸宿，故曰「男有分，女有歸」，在經濟方面，財產應歸公，故「貨惡其棄于地也，不必藏於己」，且能力亦須爲公，人人應以服務爲目的，故「力惡其不出於身也，不必爲己」，惟如此，始「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作」，天下相安無事矣。

6 法治主義　法家起於戰國中葉迄末葉韓非，始本於道家之人生觀，而參用儒墨家正名覈實之旨，發揮成爲嚴整而有系統之政治學說，秦漢時代，用法家之學說，頗有成效，其學說之內容，述之如次。

a 須布之成文法：「韓非子於難王篇法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」。

b 本於人情　人性有好惡，本其好惡治之，則天下可太平　韓非八經篇云：「凡治天下必順人情，人情皆有好惡，故賞罰可用，賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣！」

c 法律平等　法家於賞罰之前，人皆平等，法如失公平性，又何貴乎有法？韓非有度篇：「刑法不避大臣，賞善不避匹夫。」此更顯然說明法律之平等性。

d 信賞必罰　此爲法家執法之重要原則。因法有一定性，才能使人民遵守無違。管子：「禁必欲止，令必欲行」。又云：「賞罰信密」，「刑罰必也」。韓非亦云：「是以賞莫如厚而信，使民利之。罰莫如重而必，使民畏之，法莫如一而故，使民知之。」可證法家執法，貴「信」貴「必」。

e 綜覈名實 欲求實何得當，必須名實相符。正名之重要，如尹文子謂：「名者，名形者也，形者（形即實），應名者也。……故必有名以檢形。……善名命善，惡名命惡，……使善惡盡然有分。……名宜屬彼，公宜屬我，……定此名分，則萬物不亂也」。名實既正，人民對法之信心亦堅矣，同時國家之督責官吏，亦有標準可憑矣，君主指名責實，乃得綜覈之要，而足以御臣治民矣。」

f 否認人治 法治論者，認被治者多為常人，故治國必用賞罰，治國者亦為常人，故賞罰須依法。韓非難勢篇，對人治主義大加攻擊，認「人存政舉，人亡政息」，非長治久安之法，管子則謂，即偶有賢人，亦不足為治，彼云：「雖有巧因利事，不如拙規矩之正方圓也，故巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓，惟聖人能生法，不能廢法而治國。」其次，慎子復由能力方面，批評賢人政治為不可能，彼云：「君之智，未必最賢于衆也。以未最賢而欲善盡被下，則下不贍矣，若於人，不贍之道。」（佚文）總之法家主廢除一切主觀之標準，而以客觀之標準統治國家。

至政治思想何以獨興于晚周，蕭公權先生之意見以為因：

a 政治思想之興起，每在社會衰弱之時，蓋仁智衆至之士，見政治之崩坏，生民之痛苦，而思有以補救之，政治思想遂因以成立。孔墨老莊之徒，皆生當春秋戰國之世，而深有憂患者也。

b 當時封建及宗法制度漸趨被坏，世官之學，入于民間，於是治學之風氣興，而學說大盛。

c 各國并存，言禁未立，「處士橫議」，雖邪說亦可大行。思想遂得以自由而發展。

d 戰國時代，競智角力之風更烈，國君廣納才士，說客例蒙優遇，貴士尊賢亦為學術之誘因。

e 少數天資卓絕之思想家，如孔墨莊韓諸人，適在周季特殊環境之中，「英雄時勢」，相得亦

彰。

二　先秦政治思想學派

先秦時代號稱有百家之學，然政治思想之偉大思精，可以成家而文獻足徵者，祇儒道墨法四派。其影響歷年而未絕。茲按四派成立先後之次序，述其大較如次。

儒家　儒家奉孔子爲宗師，孔子讚許盛周時之封建天下與宗法社會。封建之天下以天子爲元后，司禮樂征伐之大權，而羣后分土列國，各治其境內。宗法社會以家族爲社會組織之基礎，以人倫道德爲社會生活之原則。孔子之功在集大成而鎔舊以融新。孔子取封建宗法之社會而理想化之，復以此理想化之社會爲撥亂反正之標的。孔子取前人之觀念加之以新意義，賦之以新條理，而以此深刻化之古學，爲其從政施教之原理。

孔子思想創新之要點，簡言之，在以成功人格爲政治最高之目的，彼假定具有完美人格之君子，本其仁心，推之于天下，使天下皆得成爲君子，則行道之目的始完成達到。故在孔子思想中，個人之仁心爲政治之起點，天下之歸仁爲政治之終極。然而君子爲政，又必以教養爲方法，正名爲條件，各守其位，各盡其分，則教養可施，而仁義得行，故成仁正名，同爲孔子政治思想之要義。

孔子沒後，其弟子及後學各取思想之一方面而發揮之，其最著者孟子言仁心仁政，荀子主正名禮治。孟荀俱生於戰國紛爭之際，舊制已摧毀殆盡，無恢復之可能，而天下定於一尊之形勢，又已略見端倪，故孟子雖不放棄先王之根本主張，然力黜桓文，且不尊周，齊梁之君，皆得躬行王道。一天下之說，荀子之言禮，意每近於法家，富國强兵之議，幾奪仁義之席。總之，二子之原理、均不脫孔子

之範圍，就政治制度，則較孔子之思想爲新也。

2　墨家　墨家思想爲儒家之反動。孔子從周，墨子用夏，二者相較，孔子爲而墨復古。然墨家以兼愛，尙同，尙賢，節用，非攻，天志等。爲其政治思想之主旨，若其內容，儒墨之所同者，仁民博愛與兼愛，交利之主旨，其所異者，此主旨之根據及其實施之程序，儒家以推己及人爲恕，已立立人爲仁，至於交征以自私者則斥之爲「利」。墨子視人若己爲「兼」，虧人自利爲「別」。儒者之仁與墨子之愛，其間實無重要之殊異，然儒家行仁，必由親親仁民而後終於愛物，故仁無遠近之限制，而有先後之等差。墨家言愛則意近平等，此二家行仁程序之異也。孔孟言仁以人類天賦之同情心爲出發點，人類均有仁心。墨子兼愛之心理基礎，非人類之同情心，而爲人類之自利心。此二家思想根據之異也。墨子弟子爲數雖衆，而其著作傳於後世者甚少，蓋墨家最重實踐，不尙理論，著書既少，傳世尤稀，秦漢以後，除游俠一派足繼墨家一部分之精神外，墨家之政治思想與就消沈。「道統」之短促，先秦四大家中以此爲最。

3　道家　老子爲道家之宗師，按舊說老子之時代畧先於孔子，然以道家之思想內容言。其所含之自然主義，似不能先於權思想而發展，且老子書中譏斥仁義，反對尙賢仁刑諸語，似針對儒墨而發，且老莊崇尙無爲，詆毀政治，似爲衰世背政之反動思想，其失望消極之態度，可想像其爲先秦社會崩壞以後之思想。此二者均可證道家成立不能早於儒墨。

道家政治思想爲一種不滿意於現狀之抗議，立言之宗旨，在否定政治之價値，老莊二書之內容，亦有分別，二者皆否定政治而其程度有深淺之異，老子不主張廢除政治組織之本身，其最後之理想不

過「小國寡民」「老死不相往來」而已，且老子之損道，於消極中仍寓積極之意，莊子則超然物外，以個人之絕對自由為理想，不獨否認治術之必要，亦且否認國家之必要，故老子近乎不干涉或放任主義，莊子則似無政府主義，而徹底或有過之，蓋莊子最後理想之中，並社會組織而無之。不僅否定政治而已，道家思想，至北宋乃失去獨立學派之地位，歷史備比儒家為短。

先秦「為我」學派，老莊而外，尚有數人可考，然學均不顯，茲略其說。

4 法家　法家思想則純以戰國時代之新環境為對象，而提出維新之主張，蓋周代封建宗法制度解體之後，舊日之禮教人倫漸失其維繫社會之能力。戰爭之結果使君權大張，國土漸廣，平民解放，貴族式微，治國者遂自然傾向於強兵富國，「嚴而少恩」之法治。法家雖始見於春秋，然彼時環境尚未成熟。蓋士族庶民之勢力，正在變動消長之際，刑雖已用，禮猶未滅。至戰國中社會大變，法家乃迅速發展，建立體用兼備之學說。春秋時鄭人鄧析，私人著有法書，死後若百年，子夏弟子而任相魏文侯之李克，復著法經。晉書刑法志云，似為實用之條文，然今不傳，直至其學而光大者，為商鞅與尸佼，尸子為商鞅客，其書不傳，商鞅相秦孝公變法與治，遂立混一六國之基，韓非子謂：「公孫鞅為法」，則重法乃其思想之特點。

上述重法思想以外，先秦法家尚有二派。一重「術」之申不害，申子六篇今佚，學說之大旨，韓非子云：術者因任授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能，此人主之所執。慎子四十二篇今本偽，其學之概要為發揮勢之理論，略似歐洲之主權論，至融合諸派而集法家思想之大成者，則為荀況之門人韓非。

梁啟超先生則以當時之政治思想有四大潮流，與儒墨道法相合，其相互之關係，有如下圖。

- 無治主義——道
- 禮治主義——儒
- 人治主義——墨
- 法治主義——法

除此四家以外，尚有二家，一爲許行之農家，二爲鄒衍之陰陽家，然均不爲顯學。

先秦各家之思想，至戰國時代發生相反之兩種趨勢，末學辯士，所謂儒分爲八，墨離爲三者，即其所表現之事實。另一方面則學派通流，交相影響，師法失其眞純，雜家一時大起，其中調合諸家，折衷衆論，蔚爲大觀者，首推呂氏春秋，先秦政治思想，蓋至此而結局，梁啟超先生有先秦學術表，蕭公權先生曾加修訂，茲附于此。

先秦政治思想

- 北
  - 魯
    - 孔丘——曾參——孔伋——孟軻（鄒）——儒家
    - 孔丘——卜商——（魏人衛）荀況（趙）——儒家
    - 墨翟（宋？）——墨家
  - 齊
    - （管仲）
    - 鄒衍——陰陽家
  - 晉
    - 李克（魏）商鞅（衛）——韓非（韓）——法家
    - 愼到（趙）——韓非（韓）——法家
  - 鄭
    - 鄧析
    - 申不害——韓非（韓）——法家
- 南
  - 楚
    - （老聃）——莊周（宋人）——道家
    - 許行——農家

儒家、墨家、陰陽家、法家、道家、農家——呂氏春秋

三　呂氏春秋思想

呂氏春秋一書，論者均歸之於雜家，雖未獨創根本思想，然將各家思想，均融合而爲雜家思想，其中「用衆」一篇，即其方法論，此種新創方法，使呂氏春秋之思想，亦自有系統。玆分析呂氏春秋與各家之異同如左

1　呂氏春秋採用道家之道，主無爲與柔弱，惟道家主絕聖去智，非賢非智，然呂氏春秋則主仁義勸學，期賢與慎勢，且採用道家之思想，主貴生輕物，惟道家主抑欲廢情，而呂氏春秋則主適欲節情，老子主毀六欲以養生，呂氏春秋則主六欲以全生。

2　呂氏春秋採用儒家之仁義，主愛民以德，惟儒家主厚葬，而呂氏春秋主節喪，呂氏春秋採用儒家正名審分之說，主正名實，分職位，惟儒家主君道有爲，而呂氏春秋主君道無爲，究其實際，呂氏春秋之思想，大體以儒家爲主，如孝行，忠，士節，介立，期賢，以及順天安命之思想，均採之儒家，尤以採自荀子者爲多，如正名，審分節欲，及義兵等是。

3　呂氏春秋採墨子非厚葬思想，主節喪，惟墨家主張桐棺三寸，不弔不哀，呂氏春秋則以葬以藏死，不可過厚過薄，惟得其度，且墨家非攻，呂氏春秋主攻，惟所攻者爲亂，所用者爲義兵。

4　呂氏春秋取法家變法之思想，而主察今，惟法家僅重法而不重賢智，呂氏春秋則重賢智，且效法家用術，然法家重賞罰，而呂氏春秋重德義感化。

5　呂氏春秋亦取名家主辯，故呂氏春秋有離謂淫辭諸篇之作，惟於此數篇中，反對名家背乎常情的說辯，而以中理爲依歸。

自以上之分析，可察知呂氏春秋之淵源，亦可覩其思想之演變也。

第二章　呂氏春秋之政治論

一　政治思想之起源

政治之起源一問題，頗爲古代思想家所重視，諸家各有其說，蓋人類未有社會以前，必有一自然狀態，古代思想家對自然狀態不同，其主張政治之發生原因亦異，人性之主張，約可分爲二派，即性惡說與性善說，此兩派影響古代政治思想極鉅，儒家之荀子及墨家法家，爲性惡說之代表，儒家之孔孟子及道家，則爲性善說之代表，主性惡說者，認自然狀態爲紛亂爭奪之世界，其結果則承認政治社會爲人類進步之表徵。主性善說者，認自然狀態爲快樂安全之世界，其結果則承認政治社會爲人類退化之徵象，兩者對政治之評價不同，其對政治之主張不同亦異，此種思想，影響二千年來之思想界，因而發生法先王法後王兩說。一則認中國政治爲有進步，一則認中國政治無進步，然終以後說佔優勢，此過去一般人士，所以認堯舜三代爲中國政治之黃金時代，自此厥後則日趨墮落，此種退化思想，深入士大夫之思想中，而形成一强固之保守勢力，吾人讀史，未嘗不歎其流弊之深且大也。

政治起源之思想，固因人性說之異而不同，然政治之形成，必治者與被治者之對立，兩者對立之勢成。而後始有政治社會之發生，此又各派主張之相同者者，至於治者階級之被承認，究係出於人民之推舉。抑出於强力者之取得則亦各有其說。至呂氏春秋論政治之起源，可分兩層言之茲述之如次：

1　爲人與自然環境相爭，與鳥獸之爭，因寒暑而變，一人之力不足以勝之，故合羣，因羣而有君民之分，且人性本惡，自相殘破，聖人究之而置君長，此二者均促成政治之起源。恃君覽云：「凡人之　，爪牙不足以自恃，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服蛟虫，寒暑燥濕弗能害，不唯先有其備而以羣聚邪，羣之可聚也，相與利之也，利之出於羣也，君道立也，故君道立，則利出於羣，而人備可完矣，昔太古嘗無君矣，其君聚生羣處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患，故君臣之義，不可不明也。

四方之無君者，其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類，聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也，爲一國長慮，莫如置君也，置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也，德衰世亂，然後天子利天下，國君利國，官長利官，此所以遞兵遞廢也，然此處對衆人未加解釋，聖人有置天子置君長之力量，似高於衆人，實未能自圓其說也。

2　爲人與人相爭，其殺傷甚劇，故結果致强有力者出而爲君主。孟秋紀蕩兵篇云：「未有蚩尤之時，民因剝林木以戰矣。勝者爲長，長則猶不足以治之，故立君，君又不足以治之，故立天子也，天子之立也，出於長，長之立也，出於爭。」有始覽謹聽篇云：「亂莫大於無天子，無天子則彊者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息」。此種見解與羅馬時代鮑里貝士意見相近。鮑氏對政治之起源，以爲世界初因洪水災荒之故，人種殆盡，失其技能，受難之餘，羣居一起，此時體力强大，膽氣豪

壯者，即起而領導，而成爲羣長．民亦以其能保護也，均擁戴之，王政因而立焉——二者之意見，殊不謀而合。

上二種起源說，呂氏春秋亦未說明何先何後．然二者均爲假定之說法，實無疑義。呂氏春秋所認識之自然狀態，爲一爭奪紛亂之世界，故就其邏輯言，政治實爲不可缺少之物，政治社會亦緣原始人羣爲便，其說有異乎道家之人性論，與道家之歌頌自然社會亦異其趣。此兩派之思想，正爲霍布士與魯梭對自然狀態認識之不同，若出一轍。呂氏春秋雖未主張民約說，然施政必本於民．故謂，「先王先順民心，故功名成，……故凡事必先審民心，然後可舉」。所謂假衆力以禁禁，非若專制君主可絕對之生殺由已，治人者之產生，乃一自然發生之事實．因其能爲民興利除害，則民衆自然服從，待其勢既成，其地位亦經人民承認．政治社會因以成立。且治人者必爲賢人，蓋苟非賢者主政，則爭奪紛亂之自然狀態仍不終止，政治社會亦不能確立，故賢人政治頗爲呂氏春秋所注重，呂氏春秋中言賢人政治之處頗多，如開春論期賢篇：「凡國不徒安，名不徒顯，必得賢士」。愼行論求人篇云：……「身定國安，天下治，必賢人也」後章當詳論之。

此種政治起源說，建立於社會進化之觀點上，不同于墨家之民約說，亦不同于儒家之神權說，頗合於近代政治原理。

二　政治主義　根源

呂氏春秋之政治基礎，可歸納之爲法天主義，及民本主義．蓋天，政治之所由仿也，民，政治之所由施行．順天而安民，則國治矣。

一　法天主義，呂氏春秋之法天思想，爲天治思想及自然法思想之混合，然亦有異處，呂氏春秋以天爲一切之生始，似與道家主義相通，而人爲之治，則又近乎儒墨二家之人治思想，故爲君者，須順天應人，順天，即順乎自然法，雖以人治爲主，然須秉承天意而行。本生篇云：「始生之者天也，養成之者人也，能養天之所生而勿攖之，謂之天子」。故季節變換爲天之行動之表徵，爲天子者，須必恭必敬迎之，歸而行賞，代天行道也。如孟春紀云：「先立春三日，太史謁之天子，曰某日立春，盛德在木，天子乃齋，立春之日，天子親率三公九卿，諸侯大夫，以迎春于東郊，乃賞賜諸侯大夫於朝，命相布德和令，行慶施惠，下及兆民」。

天雖爲抽象之物，然亦有具體之表現，帝王之將生，天必先見祥于下民，使民知之，祥即爲具體之表現。名類篇云：「黃帝之時，天先見大螾大螻……及禹之時，天先見草木，秋冬不凋。……」天所示之徵應，即假乎自然，並非其本身有所表現也，而有始覽，則更以自然界之一切自然現象，均爲天子之行爲，且將天與人作比，似有以天爲有意志之物，與「順帝之則」之帝，同一觀點。有始覽云：「天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大經也。以寒暑日月晝夜知之，以殊行殊能異宜說之。夫物合而成，離而生，知合知成，知離知生，則天地本矣。本也者，皆當察其情處其形，天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川，……天地萬物，一人之身也，此之謂大同，衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異，則萬物備也，天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平」。

道家之順乎自然思想，在法天主義中，佔有極重要之地位，惟其對象，則轉移於實際政治，爲君

主者之治天下，能法天始可達治境，本生篇云：「故聖人之制萬物也，以全其天也，天全則神和矣……三百六十節皆通利矣、若此人者，不言而信，不謀而當，不慮而得，精通乎天地，神覆乎宇宙，其於物無不受也，無不裹也，若天地然。」法天之效施于政治，有如是者。

然則天有道乎？曰有。圜道篇云：「天道圜，地道方，聖王法之，所以立上下，……圜道也，一也齊至貴，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以爲宗，聖王法之，以合其行，以定其正，以出號令，令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，瀸於民心，遂於四方，還周復歸，至於主所，圜道也，令圜則可不可，善不善，無所壅矣。無所壅者，主道通也，故令者，人主之所以爲命，賢不肖，安危之所定也」。此處所言之道，與老子所言之道頗似。而天道爲人主之行政準繩，人主應依之而行也。倘人主不依天道，則政不良，天亦必示其不祥，以資炯戒。先識覽云：「晉太史屠黍答周威公問曰，晉先亡。威公問其故，對曰：臣比在晉也，不敢直言，示晉公以天妖，日月星辰之行，多以不當。」即其證也。

呂氏春秋於仲春紀情欲篇，更直接高唱法天主義。所謂萬物之形雖異，其情一體也，故古之治身與天下者，必法天地也」。可知法天主義爲呂氏春秋之一貫思想。

2　民本主義　民本主義爲儒家政治思想之特質，呂氏春秋純採之，認爲爲政之道，在得民心，先察民心之所求，然後順之，則功名可立，靡無不舉矣。季春紀順民篇云：「先王先順民心，故功名成，夫以德得民心，以立大功名者，上世多有之矣，失民心而立功名者，未之嘗有也，得民必有道，萬乘之國，百戶之邑，民無有不說，取民之所說而民取矣：民之所說豈衆哉？此取民之要也，……文王

處岐事紂，寃侮雅遜，朝夕必時，上貢必適，祭祀必敬，紂喜，命文王稱西伯，賜之千里之地，文王載拜稽首而辭曰：願爲民請炮烙之刑。文王非惡千里之地，以爲民請炮烙之刑，必欲得民心，得民心，則賢於千里之地，故曰：文王智矣——。故凡舉事必先審民心，然後可舉」。此時雖無民主思想之意義，然頗有尊重人民意見之意。

呂氏春秋之民本主義，其所行者應爲仁政，無積極爲民創造幸福之成份，僅在消極解民之痛苦；仁政之目的，在使民脫水火而登袵席而已，如愼大覽不廣篇云：「而堯舜之禪位，因人之心也，湯武以千乘制夏商，因民之欲也」。故聖人行政必以仁，仁政之目標爲人，與儒家之仁及與物者有別。開春論愛類篇云：「仁於他物，不仁於人，不得爲仁，不仁於他物，獨仁於人，猶若爲仁。仁也者，仁乎其類者也。故仁人之於民也，可以便之，無不行也，神農之教曰：士有當年而不耕者，則天下或受其飢矣，女有當年而不績者，則天下或受其寒矣，故身親耕，妻親績，所以見致民利也，賢人之不遠海內之路，乃時往來王公之朝，非以要利也，以民爲務故也。人主有能以民爲務者，則天下歸之矣」。而事實上天下之民亦渴望仁政，以解倒懸，季秋紀精通篇云：「聖人南面而立，以愛利民爲心，號令未出而天下皆延頸舉踵也，則精通乎民也」。

爲國者不行仁政，不以民爲本，則國必亡，如愼大覽云：「伊尹奔夏三年，反報於亳曰，桀迷惑于末嬉，好彼琬琰，不恤其衆，衆志不堪，上下相疾，民心積怨，皆曰：上天弗恤，夏命其卒，……湯立爲天子，夏民大說，如得慈親。」即可爲證。

民本主義，呂氏春秋分兩次具體指出爲國家安危之所繫，務本即爲務民，如有始覽務本篇云：「

嘗試觀上古記「三王之佐，其名無不榮者，其實無不安者，功大也。詩云：有渰淒淒，興雲祁祁，雨我公田，遂及我私。三王之佐，皆能以公及其私矣。俗主之佐，其欲名實也，與三王之佐同，而其名無不辱者，其實無不危者，無公故也。皆患其身不貴於國也，而不患其主之不貴於天下也。皆患其家之不富也，而不患其家之不大也。此所以欲安而愈辱，欲安而益危，安危榮辱之本在於主，主之本在於宗廟，宗廟之本在於民」。又孝行覽云：「凡爲天下治國家，必務本而後末，所謂本者，非耕耘種植之謂，務其人也」。

是以呂氏春秋之民本主義，其要點即在重視人民之利益與意見，蓋人民之利益，惟人民自身知之最審，故施政術以民意爲準，庶合人民之利益，而滿足其要求。民意之表見爲好惡，能體察人民之好惡，以爲施政之標準，則令行禁止，求治不難矣！

第三章　君道論

政治之產生，由於人民之需要，然行之者爲君主，若君主無道，則政亡民殘，國破身亡，又奚用政爲，故君道不可不究也。恃君覽云：「故君臣之義，不可不明也，自上世以來，天下亡國多矣！而君道不廢者，天下之利也，故廢其非君，而立其行君道者，君道如何利而物利章」。故爲人君者，「當神器之重，居城中之大」，應如何持己，應如何臨政，茲分兩點述之。

一　君主之自處

呂氏春秋中所企望之君主，與柏拉圖所想像之哲君相同，柏拉圖理想中之哲君，爲一全智全能之士，哲君所受之教育極爲完美，實爲理想中之人物，呂氏春秋所言之君，亦爲一全能有德之士，故君之自處極爲重要，其中採用儒家之觀點頗多，茲歸納之可分七點：

1，審己。此點蓋由於儒家修齊治平之義引申而來。呂氏春秋以審己爲重要之工作，不自知，不求諸己，則事不成。季秋紀審已篇云：「凡物之然也，必有故，而不知其故，雖當與不知同，其卒必困。先王名師達師之所以過俗者，以其知也」。而人主之一言一動更須審察，審應覽云，「人主出聲應容，不可不審，凡主有識，言不欲先，人唱我和，人先我隨，以其出爲之入，以其言爲之名，取其實以責爲名，則說者不敢忘言，而人主之所執其要矣，呂氏春秋且以審己爲取天下之要道，大有由修身以達乎天下之含義。如季春紀先已篇云：「湯問於伊尹曰，欲取天下若何？伊尹對曰，天下不可取，可取，身將先取，凡事之本必先治身，……昔者先聖王成其身而天下成，治其身而天下治，……故欲勝人者，必先自勝，欲論人者，必先自論，欲知人者必先自知，孔子曰，審此言也，可以一爲天下。……孔子曰：得之于身者，得之人，失之于身者，失之人，不出於門戶而天下治者，其惟知反于已身者乎？」此義實基于反求諸已之理而來也。

至修已之要義，具體言之，須不爲物欲所累，更不因物欲致累，季春紀論人篇云：「主道約，君守近，太上反諸已，其次求諸人，其索之彌遠者，其推之彌疏，其求之而疏者，其失之彌遠。何謂反諸已也？適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣，無以害其天，則知精，知精則知神，知神之謂得一，凡彼萬形，得一後成，故知一，則應物變化

·闊大淵深、不可測也。德行昭美，比於日月，不可息也。豪士時之，遠方來賓，不可塞也。意氣宣通，無所束縛，不可收也。故知知一，則復歸於樸，嗜欲易足，取養節薄，不可得也，離世自樂，中情潔白，不可量也，威不能懼，嚴不能恐，不可服也 故知知一，則可動作當務，與時周旋，不可極也，舉錯以數，取與遵理，不可惑也，言無遺者，集肌膚，不可革也，讒人困窮，賢者遂興，不可匿也。故知知一，則若天地然，則何事之不勝，何物之不應」。

不備此也，君主之審己，必須重言，君主之言，影響極大，戲說亦可成言，如桐葉封弟即為一証。故重言為審己之要務，審應覽重言篇：「人主之言，不可不慎。高宗天子也，即位諒闇，三年不言，卿大夫恐懼患之，高宗乃言曰：以余一人正四方，余唯恐言之不類也，茲故不言，古之天子，其重言如此，故言無遺者」。

人主若能審己自知，則國可安，歷來人主，不反求諸己，而自知者，大多滅亡。故不苟論自知篇云：「夫人故不能自知，人主猶其，存亡安危，勿求於外，務在自知。……敗莫大於不自知。」斯篇並列舉不自知之君主，身死國破，以為戒鑑！

2 興德：呂氏春秋所指之德，其含義與四維八德同，興德之思想，大體採自儒家。

君主能行德則民樂為之死，仲秋紀愛士篇云：「衣人，以其寒也，食人，以其饑也，饑寒，人之大害也，救之義也。人之困窮，甚如饑寒，故賢主必憐人之困也，……人主其胡可以無務行德愛人乎？行德愛人，則民親其上，民親其上，則皆樂為其君死矣。

興德實為為政以德之意，離俗覽上德篇云：「為天下及國，莫如以德，莫如行義，以德以義，不

貴而民勸，不罰而邪止，此神農黃帝之政也。以德以義，則四海之大，江海之水，不能亢矣。……故古之王者，德徊天地，澹乎四海，東西南北，極日月之所燭，天覆地載，愛思不臧，虛素以公，小民皆之」。君主自身有德，行之，政，則德被天下矣！

崇孝亦為興德之要務，孝為德之源，一切之德，均由孝而演生。呂氏春秋以貴孝為務本之道，孝道能行，則事無不成，孝行覽云：「務本莫貴於孝，人主孝，則民章榮，下服聽，天下譽；人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死，士民孝，則耕耘疾，守戰固，不罷北。夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之紀也，夫執一術，而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。……是則篤謹孝道，先王之所以治天下也。……民之本教曰孝」。觀此孝道不僅為德之源，且為治道甚也。

義業為德之一種，故尚義，亦為政之要道，與德尚義，相輔而行，則效益彰。慎行論會義篇云：「先王之於論也，極之矣，故義者，百事之始也，萬利之本也。以義動，則無曠事矣。」可見呂氏春秋以尚義為百事之始，萬利之本，則君主亦應以尚義是務。

3　去私即為尚公，公則天下平，治可行矣，去私求公，頗有平等及法家執法之思想，因天下非一人之天下，天子代天行道而已，天無私覆，地無私載，天子去私，誰曰不宜。孟春紀貴有篇云：「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣，平得於公，嘗試觀於上志，有得天下者衆矣」，其得之於公，其失之必於偏，凡主之立也，生於公，故鴻範曰，無偏無黨，王道蕩蕩，無偏無頗，遵王之義，無或作好，遵王之道，無或作惡，遵王之路。天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物，萬民之主，不阿一人」。同紀去私篇云：「天無私覆也，地無私載

也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德，而萬物得遂長焉！……王伯之君亦然，誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以爲王伯，若使王伯之君，誅暴而私之，則亦不可以爲王伯矣……」

　君主若能貴公去私，其胸襟必大，即君主亦不欲爲之，因其志在取天下之至治，故能推賢讓聖，貴公去私，使之然也，審應覽不屈篇云：「魏惠王謂惠子曰，上世之有國必賢者也，今寡人實不若先生，願得傳國，惠子辭，王又固請曰，寡人莫有之國於此者也，而傳之賢者，民之貪爭之心止矣。欲先生之以聽寡人也，惠子曰：若王之言，則施不可而聽矣，王固萬乘之主也，以國與人猶尚可。今施布衣也，可以有萬乘之國而辭之，此其止貪爭之心愈甚也」！

　爲君主者固須爲公，其佐亦須爲公，則公之至矣，有始覽務本篇云：「三王之佐，皆能以公及其私矣！俗主之佐，其欲名實也，與三王之佐同，而其名無不辱者，其實無不危者，無公故也。皆患其身不貴於國也，而不患其主之不貴於天下也，皆患其家之不富也，而不患其國之不大也，此所以欲榮而愈辱，欲安而益危」。存私之害，有如此者。

4 聽諫　爲君主者，欲求實行一致，達治國平天下之目的，則忠臣謀士之良言規諫，須謹受之，能聽諫，則可順民心，衆以可用，至治之世，不難達矣，惟至忠逆耳，賢主始可聽之，不肖者反惡此也。仲冬紀至忠篇云：「至忠逆於耳倒於心，非賢主其孰能聽之。故賢主之所說，不肖之主所誅也。人主無不惡暴劫者，而日致之，惡之何益，……夫惡聞忠言，乃自伐之精者也」。恃君覽達鬱篇亦云：「故聖王之貴豪士與忠臣也，爲其敢直言而決鬱塞也。……是故天子聽政，使公卿列士，正諫好學，博聞獻詩，矇箴師誦，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉！是以下無遺善，上無過舉」。

貴直論更言，賢主惡以士爲直，以士能直言也，因「言直，則枉者見矣！人主之患，欲聞枉而惡直言，是障其源而欲其水也，水奚自來？是賤其所欲而貴其所惡也，所欲奚自來」？然雖有直言之士，若君主不能行，亦徒然也。蓋（貴有論直諫篇）「言極則怒，怒則說者危，非賢者孰肯犯危，而非賢者也，將以要利矣，要利之人，犯危何益，故不肖主無賢者，無賢則不聞極言，則姦人比周，百邪悉起，若此則無以存矣！凡國之存也，主之安也，必有以也，不知所以，雖存必亡，雖安必危」。

審應覽直言篇，更舉不聽諫而亡，聽諫而昌之事，以作證，又如權勳篇宮子奇諫虞公勿受寶以假道，虞公濫於寶馬而不聽，而國滅矣：

6　友賢　人主之行爲，有關國家大計，故必需自知以求佳之環境，師賢，友賢，用賢，如是賢士樂爲之用，其所行也，有利於國，君道立焉，所染不當，則國破身亡，貽後世羞焉，呂氏春秋恆言，友賢之要，於左二篇之言可知之。

仲春紀當染篇云：「家亦有染，舜染於許由伯陽，禹染於臯陶伯益，湯染於伊尹仲虺，武王染於太公望周公旦，此四王者，所染當，故王天下，立爲天子，功名蔽天地，舉天下之仁義賢人，必稱此四王者，夏桀染於干辛歧踵戎，殷紂染於崇侯惡來，周厲王染於虢公長父榮夷終，幽王染於虢公鼓祭公敦，此四王者，所染不當，故國殘身亡，爲天下僇，舉天下之不義人，必稱此四王者」。

孟夏紀尊師篇云：「更言用賢人則天下治，古之聖王，故尊師以求治，不僅與賢者爲友也，是以神農師悉諸，黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷父，……此十聖人，六賢者，未有不尊師者也。今尊不至於帝，智不至於聖，而欲無尊師，奚由至哉」！然友賢亦非易事，蓋「士之爲人，當理不避其難，臨患忘利

，遵生行義，視死如歸，行如此者，國君不得而友，天子不得而臣，大者定天下，其次定一國，必由於此人者，故人主之欲大立功名者，不可不務求此人也」——

6　勿驕　易云，謙尊而光，滿招損，中國素主謙恭，民族性亦如此，故有虛懷若谷之風，主人位尊，而所責甚大，更應勿驕，驕則輕人，輕人則失，此人主所應戒懼者也。慎大覽云，「賢主愈大愈懼，愈彊愈恐，凡大者小鄰國也，彊者勝其敵也。勝其敵則多怨，小鄰國則多患，多患多怨，國雖彊大，惡得不懼，惡得不恐，故賢主于安思危，于達思窮，于得思喪，周書曰，若臨深淵。若履薄冰，以言慎事也」。

故人主能不驕，則可以大事小，雖受屈於一時，終宏達於將日，恃君覽行論篇云：「人主之行與布衣異，勢不便，時不利，事讎以求存，執民之命。執民之命，重任也，不得以快志爲故。」故文王卑屈事紂，「天下聞之，以文王爲畏上而哀下也，詩曰惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。」

若人主自驕，則易趨亡國之途，恃君覽驕恣篇云：「亡國之主必自驕，必自智，必輕物，自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備，無備召禍，專獨位危，簡士壅塞」。故楚莊王以不自驕而霸，不亦宜哉」——（事見驕恣篇）

7　遠識　爲人主者，須高瞻遠矚，勿圖小利近功，事之成有待於後日者，斷不可因小利害忽之，比之近日爲政者，只求近利苟安，如張伯倫之求和平，使德坐大，治絲益紛，其斯之謂乎？……呂氏春秋中猶論但求近功，不識大體之弊——可爲今日之大戒也。

故慎大覽權勳篇云：「利不可兩，忠不可兼，不去小利，則大利不得，不去小忠，則大忠不至，

故小利，大利之殘也，小忠，大忠之賊也，聖人去小取大」。

恃君覽長利篇：「天下之士也者，慮天下之長利，而故處之以身，若也利雖倍報今，而不便於後，弗爲也，安雖長久，而以私其子孫，弗行也。」

先識覽察微篇：「使治乱存亡，若高山之與深谿，若白堊之與黑漆，則無所用智，雖過猶可矣？且治亂存亡則不然，如可知，如不可知，如可見，如不可見，故智七賢者，相與積心愁慮以求之，猶尙有管叔蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀，故治亂存亡，其始無秋毫，則大物不過矣」！

二　君主之爲政

爲君之道首重無爲，呂氏春秋，對君主之爲政，多根源於老子之政治思想，其發揮無爲之理論，比之道家，有過之無不及，君主無爲，而使下有爲，則垂拱而治，故其爲政之義，可分三點，且三者實相需而相成者也。

1無爲　無爲之道在勝天，天雖無形，然可成萬物，故無爲之極，實爲爲大爲，而無所不爲也。故無爲實爲君道之要務。季春紀先己篇云：「故反其道，而身善矣！行義則人善矣！樂被君道，而百官已治矣，萬民已利矣！三者之成也，在於無爲，無爲之道曰勝天，義曰利身，君曰勿身，勿身督聽，利身平靜，勝天順性，順則聰明壽長，平靜則業進樂鄉，督聽則姦塞不皇。」

審分覽君守篇云：「得道者必靜，靜者無知，知乃無知，可以言君道，故曰：「中欲不出謂之扃，外欲不入謂之閉，既扃而又閉，天之用密，有准不以平，有繩不以正，天之大靜，既靜而又寧，可以爲天下正，身以感心，必以盛智，智乎，深藏而實莫得窺乎？……不出者，所以出之也，不爲者，

所以爲之也。……故曰：天無形而萬物以成，至精無象，而萬物以化，大聖無事，而千官盡能，此乃謂不教之教，無言之詔，莫有以知君之情也，以其言之當也，有以知君之惡也，以其言之得也。君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。當於得不在乎君主而在於臣，故善爲君者無識，其次無事，有識則有不備矣！有事則有不恢復矣！不備不恢，此官之所以疑，而邪之所從來也」。

審分覽任數篇亦云：「故君人者，不可不察此言也，治亂安危存亡，其道固無二也。故至聖棄智，至仁忘仁、至德不德，無言無思，靜以待時，時至而應，心暇者勝，凡應之理，清靜公素，而正始卒焉！此治紀，無唱有和，無先有隨，古之王者，其所爲少，其所因多，因者君術也，爲者臣道也。爲則擾矣？因則靜矣！因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉？故曰：君道無知無爲，而賢於有智有爲，則得之矣」！

上兩篇發揮無爲之論，實極透徹，若人主有爲，則其害無窮，審分覽知度篇：：「人主自智而愚人，自巧而拙人若此則愚拙者請矣，巧智者詔矣！詔多，則請者愈多矣！請者愈多，則無所不請矣！主雖巧智，未無不知也，以未無不知，應無不請，其道固窮，爲人主而數窮於其下，將何以君人乎？窮而不知其窮，其患又將反以自多，是之謂之重塞之主，無存國矣！故有道之主，因而不爲，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之事，督名審實，官復自司，以不知爲道，以奈何爲實？」

至何以達無爲之道，似順論有度篇有云：「通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞，貴富顯嚴名利六者悖意者也，容動色理氣意六者，繆心者也；惡欲喜怒哀樂六者，累德者也，智能去就取舍六者，塞道者也，此四六者，不蕩乎胸中則正，正則靜，靜則清明，清明則虛，則無爲而無不爲也」。

2 勿躬 由於無為之觀點出發，故勿躬為必然之情況，呂氏春秋因人主無為，故事不可躬親。然勿躬之義，非謂人主為消極也，實含有垂拱而天下治之義，勿躬其小，勿躬其近，而躬其要者，本者，勿躬，蓋捨末而逐本，在本而消滅也

呂氏春秋中極言不守君位親躬之害，如審分覽云：「人與驥俱走，則人不勝驥矣，居於車上而任驥，則驥不勝人矣：人主好治人官之事，則是與驥俱走也 必多所不及矣；夫人主亦有車，居無去車，則眾善皆盡力竭能矣：諂諛詖賊巧佞之人無所竄其姦矣：堅窮廉直忠敦之士畢競勸騁騖矣．不知乘物而自怙恃，奪其智能，多其教詔，而好自以，若此，則百官恫擾，少長相越，萬邪並起，權威分移，不可以卒，不可以教，此亡國之風也。」

審分覽任數篇云：「凡官者以治為任，以亂為罪，今亂而無責，則亂愈長矣，人主以好暴示能，以好唱自奮，人臣以不爭持位，以所取從容，是君代有司為有司也，是臣得後隨以進其業，君臣不定，耳雖聞，不可以聽，目雖見，不可以視，心雖知，不可以舉，勢使之因也。……！君臣易持，則上之三官者廢矣：亡國之主，……：君臣亂擾，上下不分別，雖聞曷聞，雖見曷見，雖知曷知」。

人主能勿躬，則百官已治，黔首已親，名號已章，審分覽勿躬篇云：「聖人之所以治天下也，聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧，畢其能，聖王在上故也，聖王之所不能，所以能之也，所不知也，所以知之也。養其神，修其德而化矣！豈必勞形愁弊耳目哉！……夫君人而知，無恃其能勇力誠信，則近之矣：凡君也者，處平靜，任德化，以聽其要，若此，則形性彌羸，而耳目愈精，百官慎職，而莫敢愉綖，人事其事，以充其名，名實相保，之謂知道。」

3 分職 人主爲無爲，而勿躬，則政事將何待，曰：分職以治之，分職之義，在爲臣者，應各守其分，輔君主，行君道，而求治也、職守能分，則事成功舉，人主可以求治矣，分職與正名兩義有關，正名所以定分也，後當再述之。

分職之重要性，呂氏春秋言之甚詳，如審分覽云：「今有人於此，求牛則名馬，求馬則名牛，所求必不得矣，不因用威怒，有司必誹怨矣：牛馬必擾亂矣：百官衆有司也，萬物群牛馬也，不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉？」

若分職得當，人稱其位，則天下可定也，審分覽勿躬篇云：「管子復於桓公曰：……君若欲治國彊民，則五子者足矣！君欲霸王，則夷吾在此。桓公曰善。令五子皆任其事，以受令於管子。十年九合諸侯，一匡天下，皆夷吾與五子之能也，管子，人臣也，不任已之能，而已盡五子之能，況于人主乎？人主知能不能，之可以君民也，下固不過畢力竭智也。」

分職實爲無爲勿躬之最後之一環，惟能分職，始能無爲勿躬，似順論分職篇云：「先王用非其有，如已有之，通乎君道者也，夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也。智友無能，故能使衆能也，能執無爲，故能使衆爲也，無智無能無爲，此君之所執也，人主之所惑者，則不然，以其智彊智，以其能彊能，以其爲彊爲，此處人臣之職也，處人臣之職，而欲無壅塞，雖舜不能爲，武王之佐五人，武王之於五人者，之事無能也，然而世皆曰：天下者，武王也，故武王取非其有，如已有之，通乎君道也，通乎君道，則能令智者謀矣，能令勇者怒矣：令辯者語矣！」

第四章 賢人政治論

呂氏春秋中對賢人政治，極爲注意，此蓋繼承儒家思想而來者，爲人主者，故須爲賢，而師保職官，亦皆由賢人任之，觀乎君道論中，君主之自處，即爲成賢之工作，此章將呂氏春秋中所論賢人政治之部份，加以分析，以觀其態度。

一 賢人對國家之重要性

國有賢人則至治可求，失賢人則衰亡立見，賢人之於國家，實休戚與共者也，人主當神器之重，居天下之大，故當惟賢是求，能用賢，則天道可行，萬民和諧矣！賢人於國之切要，如慎行論求人篇；「身定國安，天下治，必賢人，古之有天地也者七十一聖，……得賢人，國無不安，名無不榮，失賢人，國無不危，名無不辱。」有始覽謹聽篇云：「名不徒立，功不自成，國不虛存，必有賢者，賢者之道，賢而難知，妙而難見，故見賢者，而不從耳，則不惕於心，不惕於心，則知之不深，不深知賢者之所言，不祥莫大焉，主賢世治，則賢者在上，主不肖亂，則賢者在下」。開春論期賢篇云：「當今之時，世闇甚矣，人主有能明其德者，天下之士，其歸之也，若蟬之走明火也，凡國不徒安，名不徒顯，必得賢士」。先識覽則云：「凡國之亡也，有德者必先去，古今一也，地從於城，城從於民，民從於賢，故賢主得賢者而民得，民得而城得，城得而地得」。

惟國有賢君始能得賢士，否則，有賢人亦不得而用之，故季秋紀知士篇云：「今有千里之馬於此

，非得良工，猶若弗取，良工之與馬也，譬之若桴之與鼓。夫士亦有千里，高節死義，此士之千里也，能使士待千里者，其惟賢者也。」愼大覽下賢篇云：「故賢主之游人也，不肯受賞者其禮之，禮士莫高乎節欲，欲節則令行矣！」同覽報更篇云：「與天下之賢者爲徒，此文王之所以王也，今雖未能王，其以爲安也，不亦易乎？……古之大立功名與安國免身者，其道無他，其必此之由也」。

賢人既如此之重要，究之實際，則賢人雖出，況乎世之賢主，即有賢人，亦難求之，況賢人，且不世出乎？先識覽觀世篇云：「天下雖有有道之士，國猶少，千里而有一士，比肩也，累世而有一聖人，繼踵也，士與聖人之所自來，若此其難也，而治必待之，治奚由此？雖幸而有，未必知也，不知則與無賢同，此治世之所以短，而亂世之所以長也。」不苟論贊能篇云：「賢者善人以人，中人以事，不肖者以財，得十良馬，不若得一伯樂，得十良劍，不若得一歐冶，得地千里，不若得一聖人。」可知賢人之不出世也。

二　賢人之標準

何謂賢人，賢人有何標準，此點，實爲賢人政治中應注意之先務，呂氏春秋中論賢人之標準頗多，茲歸納之如左：

1　不避難　季冬紀士節篇云：「士之爲人，當理不避其難，臨患忘利，遺生行義，視死如歸，有如此者，國君不得而友，天子不得而臣。」

2　不辭貴　季冬紀誠廉篇云：「石可破也，而不可奪堅，丹可磨也，而不可奪赤，堅與赤，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而爲之也，豪士之自好者，其不可漫以汙也，亦猶此也。……

古之士，遭乎治世，不避其任，遭夫亂世，不爲苟在。」

3　不待言　審應覽精諭篇云：「聖人聽於無聲，視於無形」。同覽精諭篇云：「聖人相諭不待言，有先言者也」。

4　緣義而行　離俗覽高義篇云：「君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也，行不誠義，俗雖謂之通，窮也，然則君子之窮通，有異乎俗者也，不苟論云：「賢者之事也，雖貴不苟爲，雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉」。

至觀察賢人之方法，內則用六戚四隱，外則用八觀六驗，人之情僞貪鄙美惡，方無所失，季春紀論人篇云：「凡論人，通則觀其所禮，貴則觀其所進，富則觀其所養，聽則觀其所行，止則觀其所好，習則觀其所言，窮則觀其所不受，賤則觀其所不爲，喜之以驗其守，樂之以驗其僻，怒之以驗其節，懼之以驗其特，哀之以驗其人，苦之以驗其志。八觀六驗，此賢主之所以論人也。論人者又必以六戚四隱，何謂六戚，父母兄弟妻子。何謂四隱？交友故舊邑里門郭。」觀此，所論觀察方法，頗爲綢密也。

至呂氏春秋中並有二處論及理想中之賢人，具體指出賢人之模範。惟所云之賢人，事實上無法求之。

士容論云：「士[illegible]不黨，柔而堅，虛而實，其狀服然不儇，若失其一，傲小物而志屬於大，似無勇而未可恐，狼執固橫敢，而不可辱害，臨患涉難，而處義不越，南面稱寡，而不以侈大，今日君民，而欲服海外，節物甚高，而細利弗賴，耳目遺俗，而可與定世，富貴弗就，而貧賤弗竭，德行尊理

而羞用巧術，寬裕不訾，而中心甚厲，難動以物，而必不妄折，此國士之容也。」此處頗偏取儒家之思想。

愼大覽下賢篇云：「得道之人，貴爲天子而不驕倨，富有天下而不騁夸，卑爲布衣而不瘁攝，貧無衣食而不憂懾，狠乎其誠自有也，覺乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其與陰陽化也，忽忽乎其心之堅固也，空空乎其不爲巧故也，迷乎其志氣之遠也，昏乎其深而不測也，確乎其節之不庳也，就就乎其不肯自是也，鵠乎其羞用智慮也，假乎其輕俗誹譽也，以天爲法，以德爲行，以道爲宗，與物變化而無終窮，精充乎天地而不竭，神覆宇宙而無望，莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源，其大無外，其小無內，此之謂至貴，士有若此者，五帝弗得而友，三王弗得而師，去其帝王之色，則近可得之矣？」此處可純爲道家之思想也。

三　求賢與用賢之道

欲實施賢人政治，必須求賢用之，其法呂氏春秋所論列者，有五點。

1　知士　季秋紀知士篇全文，極言知士之要，惟能知之，則賢者自出，亦求賢之要道也。季冬紀不侵篇更發揮此義云：「天下輕於身，賢士以身爲人，以身爲人者，如此其重也，賢人不知以奚道相得，賢主必自知士，故士盡力竭智，直言處事，而不辭其患，……尊富貴不足以來士矣，必自知之然後可。」

2　以誠以禮　以誠以禮，則得賢人之心，必樂於可用也，先識覽觀世篇：「故欲求有道之士，則於江海之上，山谷之中，僻遠幽閒之所，若此，則幸於得之矣！太公釣於滋泉，遭紂之世也，故文王

得之●文王千乘也，紂天子也，天子失之，而千乘得之，知之與不知也。諸衆齊民，不待知而使，不待禮而人之，若夫有道之士，必禮必知，然後其智能可盡也。」孝行覽本味篇亦云：「雖有賢者也，而無禮以接之，賢奚由盡忠，猶御之不善，驥不自千里也。」

3 以方道　既以上二法求得賢人，更須有用賢之道。以方道，其一法也，方道之義，有定分分職之意，與君主爲政中分職友賢二事有一貫之精神，實相輔而行者也。季春紀圜道篇云：「天道圜，地道方，聖王法之，所以立上下。……何以說地道之方也，萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲，故曰地道方●主執圜，臣柄方，方圜不易，其國乃昌。……先王之立高官也，必使之方，方則分定，分定則下不相隱，堯舜賢主也，皆以賢者爲後，不肖與其子孫，猶若立官，必使之方。……百官各處其職，治其事，以待主，主無不安矣！」

4 不求全　萬全之賢，實爲理想，不可求也，故用賢之道，不可求全，此點爲揣人情而發生者。

離俗覽舉難篇云：「以全舉人固難，物之情也，人傷堯以不慈之名，……由此觀之，物豈可全哉？故君子責人則以人，自責則以義，責人以人則易足，易足則得人。……以人之小惡，亡人之大美，此人主之所以失天下之士也已，……且人固難全，權而用其長者，當舉也。」

且全固不能求，且不當求也，……何則？蓋（不苟論博志篇）「冬與夏不能兩刑，草與稼不能兩成，新穀熟而陳穀虧，凡有角者無上齒，果實繁者木必痺，用智褊者無遂功，天之數也，故天子不處全，不處極，不處盈，全則必缺，極則必反，盈則必虧，」

6 辨眞僞 賢人不世出，然未必無也，惟不易察耳，且姦詐之徒，亦多飾僞以求賢名，故不可不詳也，愼行論疑似篇云：「使人大迷惑者，必物之相似也，玉人之所患，患石之似玉者，相劍者之所患，患劍者似吳干者，賢主之所患者，患人之博聞辯言而似通者，亡國之主似智，亡國之臣似忠，相似之物，此愚者之大惑，賢聖人之所加慮也」，口至不辯眞僞之害，先識覽去宥篇愼行論疑似篇更舉以證，茲不贅。

第五章 用民與議兵論

一 用民之道

用民之道在於如何使民可用，其法有四。

1 使民有節 使民不可竭其力，致民疲怨，必須節其力，安之撫之，使力有餘則可使矣！離俗覽適威篇云：「先王之使其民，若御馬，輕任新節，欲走不得，故致千里，善用其民者亦然，民日夜祈用而不可得，苟得爲上用，民之走之也，若決積水於千仞之谿，其誰能當之」。

2 使民有欲 民有欲望，則可因勢利導，使之於爲用，離俗覽爲欲篇云：「使民無欲，上雖賢，猶不能用，故人之欲多者，其可得用亦多，人之欲少者，其得用亦少，無欲者不可得之，人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用之，令人得欲之道，不可不審也。善爲上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。……故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣！功無不立矣

」──同書用民篇亦云：「民之用也有故，得其故，民無所不用，用民有紀有綱，壹引其紀，萬目皆起，壹引其綱，萬目皆張，爲民紀綱者，欲也，惡也，何欲何惡，欲榮利，惡辱害，辱害所以爲罰充也，榮利所以爲賞實也，賞罰皆有充實，則民無不用矣」！

3　使民以信　使民能信，則民不怨，則不復使也，離俗覽貴信篇云：「凡人主必信，信而又信，誰不親，故書曰：允哉允哉，以言非信，則百事不滿也，故信之爲功大矣！信立，則虛言可以賞矣！虛言可以賞，則六合之內皆爲已府矣！信之所及盡制之矣！……天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，而況乎人事，君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧，處官不信，則少不畏長，貴賤相輕；賞罰不信，則民易犯法，不可使令。……夫可與爲始，可與爲終，可與尊通，可與卑窮者，其唯信乎」！似慎論慎小篇更舉吳起治西河，因信而成事爲證，且云：「賞罰信乎民，何事而不成」？

4　民不可與慮始　此點爲專制思想之必然過程，與儒家之「民可使由之，不可使知之」，其義相同。先識覽樂成篇云：「大智不形，大器晚成，大音希聲，禹之決江水也，民聚瓦礫，事已成功，功已立，爲萬世利，禹之所見者遠也，而民莫之知，故民不可與慮化舉始，而可以樂成功。」此種思想可謂爲當時之愚民政策也。

二　議兵

呂氏春秋中，頗主張武力統一天下，蓋秦自商鞅執政始，即實施武力政策，故其後秦始皇統一天下亦由此一貫之思想根源而來也。其議兵要點有：

1　兵之意義　兵爲威力之代表，其產生有歷史性及必然性，孟秋紀蕩兵篇云：「古聖王有義兵

，而無有偃兵，兵之所自來者上矣！與始有民俱，凡兵也者，威也。威也者，力也，民之有威力也，性也。性者所受於天也，非人之所能爲也，武者不能革，而工者不能移，兵所自來者久矣，黃帝故用水火矣！共工氏固次作難矣！五帝固相與爭矣」！

2 兵存在之原因　兵凶戰危，然兵終存於世，蓋因：

a 人性好戰　前段釋義所云：「兵也者，威也，威也者，力也，民之有威力，性也，性者，所受於天也，非人之所能爲也」，因人性好戰，兵自然而存在。

b 能除暴安良　人性本惡，因暴者則多，惟兵始能除之。孟秋紀蕩兵篇云：「家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見，國無刑罰，則百姓之悟相侵也立見，天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見，故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下」。

C 利黔首　有兵則君主將伐無道，競號以自守也　倘君主無道，則仁者可以兵伐之，以解黎民之倒懸。故兵有利黔首之效。孟秋紀振亂篇云：「夫攻伐之事，未有不攻無道而罰不義者。攻無道而伐不義，則福莫大焉！黔首利莫厚焉！禁之者，是息有道而伐有義也！是窮湯武之事，而遂桀紂之過也！凡人之所以惡爲無道不義者，爲其罰也，所以行有道行有義者，爲其賞也，今無道不義存，存者賞之也。而有道行義窮，窮者罰之也。賞不善而罰善，欲民之治，不亦離乎」？是則兵之所以須存在也。

3 用兵之標準　用兵必以義，此與孟子見解相同，此觀念亦淵源於儒家，以義爲用兵之標準，言之頗多。如：

孟秋紀蕩兵篇云：「古之聖有義兵，而無有偃兵，兵誠義，以誅暴君而振苦民」。同紀振亂篇云：「當今之世濁甚矣！黔首之苦不可加矣！……故義兵出，則世主不能有其民矣！人親不能禁其子矣！」

同紀禁塞篇云：「惟義兵為可，兵苟義，攻伐亦可，救守亦可，兵不義，攻伐不可，救守不可」。仲秋紀論威篇云「義也者，萬事之紀也。……敵懾民生，此義兵之所以隆也」。於始覽應同篇云：「凡兵之用也，用於利，用於義，攻亂則服，服則攻者利。攻亂則義，義則攻者榮，榮且利」。

4 用兵之道 用兵須有道，不然則失利，故用兵者須愛士，簡選精鍊，與民為友，則決勝之道近矣！茲分述之：

a 兵之對民 士卒亦民也，兵之用以在解民疾苦，亦即解自身之疾苦也。故兵之於民，所賴民力以養之，而民之於兵，則賴之出水火而登衽席，軍行所止，不得擾民，反是未救民而先已殺民矣！孟秋紀懷寵篇云：「兵入於敵之境，則民知所在矣！黔首知不死矣！至於國邑之郊，不虐五穀，不掘墳墓，不伐樹木，不燒聚積，不焚室屋，不取六畜，得民虜奉而題一歸之，以彰好惡，信與民期，以奪敵資，若此，而猶有憂恨，冒疾遂過，不聽者，雖行武焉！亦可矣」！

b 兵之訓練 兵須有訓練，則可以戰，若不教而戰，是謂棄之。仲秋紀選士篇云：「簡選精良，兵机銛利，發之則不時，是縱之則不當，與惡卒無擇。……故凡兵勢險阻，欲其便也，兵甲器械，

欲其利也，選練角材，欲其精也，統率士民，以其教也，此四者，義兵之助也，……此勝之一策」也。

C 決勝之法　用兵之目的，在求勝，故決勝之道不可不求，呂氏春秋此點多採自兵家之思想，考慮頗為周詳，仲秋紀決勝篇云：「夫兵有本幹，必義必智必勇，義則敵孤獨，敵孤獨則上下虛，民解落，孤獨則父兄怨，賢者誹，亂內作，智則知時化，知時化，則知虛實盛衰之變，知先後遠近縱舍之數。勇則能決斷，能決斷，則能若雷電飄風暴雨，能若崩山破潰別離霍墜。……軍大卒多而不能鬥，衆不若其寡也。……善用兵者，諸邊之內，莫不與鬥。……凡兵貴其因也，因也者，因敵之險，以為已固，因敵之謀，以為已事。能審因而加勝，則不可窮矣，勝不可窮之謂神，神則能不可勝也，夫兵貴不可勝，不可勝在已，可勝在彼，聖人必在已者，不必在彼者，故執不可勝之術，以遇可勝之敵，若此則兵無失矣」。此中所論，義智勇三者，即今世亦行之而不悖。其貴因則為知彼之術，而不可在已，則又知已之術，仍與兵家之思想合一也。

d 知愛士　戰不可自成也，務將率之。將者，率兵干戈犯生死者也。若視士卒如草芥，則軍心離散矣！故將須愛士，則士樂為之死，而戰無不勝矣！仲秋紀愛士篇云：「人主其胡可以不好士。……凡敵人之來也，以來利也，今來而得死，且以走為利，敵皆以走為利，則刃無與接，故敵得生於我，則我得生於敵」。是以愛士之道，實存亡死生之所決也。

第六章 治術論

所謂治術者，乃國之大政，非僅治民也，依專制情形言之，包有治民，治官，治事，等之具體設施，呂氏春秋所言及之治術，歸納之約有如次之七端。

1 不法先王　時代變易，則法亦變，呂氏春秋主察今而不循古，與商鞅變法所持見解相同也，慎大覽察今篇言之最詳，其云「上胡不法先王之法，非不賢也，爲其不可得而法，先王之法，經乎上世而來者也，今或益之，人或換之，胡可得而法，雖人弗損益，猶若不可得而法，東夏之命，古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法，殊俗之民，有似如此，其所爲欲同，其所爲異，口惛之命不愉，若舟車衣冠，滋味聲色而不同，人以自是，反以相誹，天下之學者多辯言利辭，倒不求其實，務以相毀，以勝爲故。先王之法，胡可得而法，雖可得，猶若不可法，凡先王之法有要於時也，時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法，故擇先王之成法，而法其所以爲法，先王之所以爲法者何也？先王之所以爲法者人也，而已亦人也，故察古則可以知今，察今則可以知古，古今一也。故治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可持國，世易時移，變法宜矣，故凡舉必循法以動，變法者因時而化。……夫不敢議法者，衆庶也，因時變法者，賢主也，使故天下七十一賢，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。」

2 因時因勢　可謂爲通權達變之表現，究治者能因時勢而治，則用力寡而效宏，此近於法家之

作風。愼大覽愼說篇云：「善說者若巧士，因人之力以自爲力，因其來而與來，因其往而與往。不設形象，與生與長，而言之與響，與盛與衰，以之所歸，力雖多，材雖勁以制其命。順風而呼，聲不加疾也，際高而望，目不加明也，所因便也」。同覽貴因篇云：「三代所貴莫如因，因則無敵。……，湯武以千乘制夏商，因民之欲也。……故因則功，專則拙，因者無敵，國雖大，民雖衆，何益？」

審分覽愼勢篇則云：「失之乎數，求之乎信，疑，失之乎勢，求之乎國，危，吞舟之魚，陸處則不勝螻蟻，權鈞則不能相使，勢等則不能相幷，治亂齊則不能相正，故小大輕重，少多治亂，不可不察。」

3 以德治　此點實淵源於儒家，爲政以德之思想，所謂以德服人者，中心誠悅而服也，離俗覽上德篇云：「爲天下及國？莫如以德，莫如行義，以德，以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農黃帝之政也。以德以義，則四海之大，江河之水，不能亢矣」，季秋紀精通篇云：「聖人行德乎已，而四荒咸飭乎仁」。開春論云：「王者厚其德，積衆善，而鳳凰聖人皆來至也，共伯和修其行，好賢仁，而海內皆以來稽矣」！

4 正名審分　正名審分，與儒家之義有所不同，此處之正名審分，其主要點在區別階級制度，呂氏春秋極言正名審分之重要。

先識覽正名篇云：「名正則治，名喪則亂，使名喪者，淫說也，說淫，則可不可而然不然，是不是而非不非。……凡亂者，刑名不當也，人雖不肖，猶若用賢，猶若所善，猶若如可者，其患在乎所謂賢者從不肖也。所謂善而從邪辟，所謂可從悖逆也。是刑名異充，而聲實異謂也」。審分覽云：

「凡人主必審分，然後治可以至，……有道之主，其所以使群臣者亦有術，其術如何？正名審分，是治之轡已，故按其實而審其名，以求其情，聽其言而察其類，無使放悖，夫名多不當其實，而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也，不審名分，是惡壅塞而愈塞也。……故至治之務，在於正名」。

同覽順勢篇云：「積兎滿市，行者不顧，非不欲兎也，分已定矣！人雖鄙不爭，故治天下及國，在乎定分而已矣」！

5　統一政策　呂氏春秋極主武力統一，此思想於「議兵」可見之，不僅主武力統一也，且極言思想不統一之害，如先識覽正名篇云：「使名喪者，淫說也，說淫則可不可而然不然，是不是而非非」。

思想爲行動之動力，故主統一思想，審分覽不二篇云：「聽羣衆人議以治國，國危無日矣，有金鼓，所以一耳，必同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也，勇者不得先，懼者不得後，所以一力也，故一則治，異則亂，一則安，異則危」。同覽執一篇云：「王者執一，而爲萬物正，軍必有將，所以一之也！國民有君，所以一之也，天下有天子，所以一之也，天子必執一，所以持之也，一則治，異則亂」。

6　賞罰之用　呂氏春秋以德以義爲上策，賞罰爲末節，賞罰爲衰世之治具，非治世之治具也。是以孝行覽義賞篇云：「吾善教者，不以賞罰而教成，教成而賞罰弗能禁」。離俗覽上德篇云：「嚴罰厚賞，此衰世之政也。……今世之言治，多以嚴罰厚賞，此上世之若客也」。離俗覽用民篇云：」

凡用民太上以義，其次以賞罰」。恃君覽知分篇云：「凡使賢不肖，使不肖以賞罰，使賢以義，故賢主之使其下也，必義審賞罰，然後賢不肖盡爲用矣」！

7 重農政策　呂氏春秋士容論，上農，任地，辯土，審時四篇，對重農方法言之甚詳，不僅建設其理論基礎，且有講解實際稼穡之法，此處僅就其重農理論與治術有關者，加以分析之。

a 重農正面之理由：（見上農篇）

（1）歷史之原因：「古先聖王之所以導其民者，先務於農民，農非徒爲地利也，貴其志也」。

（1）便於用民：「民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊」。

（2）民力專一：「民農則重，重則少私義，少私義則公法立，民專一」。

（3）使民安居：「民農則其產復，其產復，則重徙，重徙則死其處，而無二慮」。

b 重農反面之理由，（見上農篇）

（1）使民可守可戰：「民舍本而事末，則不令，不令，則不可以守，不可以戰」。

（2）使民無遠志有居心：「民舍本而事末，則其產約，其產約，則輕遷徙，則國家有患，皆有遠志，無有居心」。

（3）爲本教：「民舍本而事末，則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。后稷曰，所以務耕織者，以爲本教也」。

上所述之理由，與其用民之法，如正名審分，統一政策，等等均相輔而行，要在固君權，一天下而已！至務農之具體辦法，約有三端，即審天時，審地利，審人事三者，以無關法治術，茲不贅

述。

若君道無爲而治術行，則治世可述，民亦安矣，呂氏春秋中曾言及理想治世之情形。茲附錄以殿末。

1 爲君之情形。至治之世，爲君則爲無爲，而德自彰，而道自行也。審分覽云：「故至治之務，在於正名，名正則人主不憂勞矣，不 勞則不傷其耳目之主，問而不詔，知而不爲，和而不矜，成而不處，止者不行，行者不止，因刑而任之，不制於物，無肯爲使，淸靜以公，神通乎六合，德耀乎海外，意觀乎無窮，譽流乎無止。此之謂定性於大湫。命之曰無有。……是故於全乎其能，於假乎去事，於知乎去幾，所知者妙矣！若此則能順其天，意氣得游乎寂寞之宇矣！形性得安乎自然之所矣！全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自姓」。

2 社會之情形。理想治世之社會，近乎道家歸眞反樸之思想，雖未能如道家之强調個人主義色彩，然順乎自然，各適其情，不尚虛僞，似與道家同。然非謂即若道家之主張也。審分覽知度篇云：「至上之世，其民不好空言，虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反其質，行其情，不雕其素，蒙厚純樸，以事其上。若此，則工拙愚智勇懼，可得以故易官，易官，則 各當其任矣？故有職者，安其職，不聽其議，無職者責其實，以驗其辭。此二者審，則無用之言，不入於朝矣！上服性命之情，去愛惡之心，用虛無爲本，以聽有用之言，謂之朝，凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也，上服性命之情，則理義之士至矣？法則之用植矣；枉辟邪撓之人退矣！貪得僞詐之曹遠矣」！故此種至治之世，尚不及儒家小康之治。因除理義外，尚須用法則，而枉辟邪撓之人，貪得僞詐之曹，仍存於世，惟

未能為世害而已，故其治世，實含法家之思想成分也。

（完）